

que lo acompañan, forman parte de una rigurosa aproximación a las contradicciones del que fuera primer indigenista en su narrativa y consiguiera sacar la tipología de esta novela del marco romántico del indianismo.

La importancia del libro, y de los asedios críticos que lo acompañan, parece pues indudable para perfilar unas líneas de discusión que puedan permitir acercarnos a una tradición cultural que nutrió una parte del debate sobre América: Jorge Icaza, Ciro Alegría o José María Arguedas fueron otras manifestaciones inmediatas de la polémica en términos de creación literaria y de valoración cultural e ideológica del problema indígena.

**José Carlos Rovira**



## Burocracias y cuentos chinos

*Cada cosa tiene el nombre que le conviene.*  
(Estela dirigida por el primer emperador Qin)

I

Una confiada admiración convoca el trabajo del traductor Laureano Ramírez, que ha reescrito en español *Los mandarines. Historia del Bosque de los Letrados*, la novela china dieciochesca de Wu Jingzi. Soslayar la pérdida de la ideografía, pasando al alfabeto fonético; encontrar un equivalente a la lengua del XVIII chino que no sea la del XVIII español, para evitar traslados geográficos impertinentes; evocar la retórica mandarinal sin otorgarle la retórica funcionarial española de la época, son algunas de las virtudes que cualquier lector profano reconoce. Nada digamos de los problemas técnicos: los aleja mi indefectible ignorancia.

Por su estructura, puede tenerse la sensación de estar leyendo una novela de caballerías. Un comienzo y un final y, en el medio, una cantidad de episodios desmontables, intercambiables, cuyo orden no es necesario y, tal vez, tampoco su cuantía. Es como si la acción fuera proliferante, pero no orgánica, sino mecánica. Por tanto, no hay historia en el sentido «occidental» (*plot*, digamos): nudo, tensión, *suspense*, revelaciones, etc. Tampoco, evolución ni crecimiento de los personajes. De nuevo, se impone el símil con la novela de caballerías: la identidad del personaje es externa, estamental, y no anímica, psicológica, immanente. Estos mandarines nunca se nos muestran a solas consigo mismos, en la intimidad, es decir

con ese otro que es él mismo, base de la dialéctica psicológica. Los destinos mandarinales son típicos y se pueden intercambiar. La ausencia de psicología individual redundante en una falta de lugar individual en el mundo. Es como si la voz narrante sólo pudiera dar cuenta de la vida pública de sus personajes, o como si la mirada del narrador no pudiera (o no debiera) meterse en otros espacios. De ello surge un dispositivo realista-costumbrista: se trata de la vida normal referida por un sujeto también normal, dentro de un conjunto fuertemente normalizado. Las situaciones y episodios se repiten y su falta de ligazón orgánica los torna intermitentes, como el parpadeo de una misma escena. Lo único extraordinario es la ordinaria muerte, descrita en algunas viñetas magistrales. La muerte, que abre la herencia del patrimonio comercial o la vacancia burocrática.

Estas características de la narración parecen corresponderse con el mundo que ella describe y al cual pertenece, un mundo reglado de antemano, sin opciones alternativas, con un plexo de valores que se transmiten sin cuestionarse, a través de una retórica solapada y ceremoniosa, que estereotipa toda comunicación. De algún modo, se dice lo ya dicho y se vuelve a escuchar lo ya escuchado. Las respuestas también integran la previsión elocutiva de estos letrados.

Veo que no comprendéis, hermano mayor —prosiguió el señor Wei— pues la composición transparenta las enseñanzas de los sabios y por ello ha de atenerse a cánones muy estrictos, a diferencia de otras formas literarias, que responden al gusto del autor. La composición no es solamente espejo del grado y la fortuna del escritor, pues entre sus líneas cabrillea el estado de prosperidad o hundimiento del Imperio... Algunos opositores de ahora aprueban por escribir según los cánones y otros, por pura fortuna; mas solamente las composiciones que nosotros escogemos y refrendamos tienen asegurada la inmortalidad (pág. 195).

Se percibe, a través de la trama de esta «novela», la importancia social del letrado, a la vez que su carácter estamental; se lo ve como eminente, pero desde fuera; su cultura es endogámica, hermética. A su vez, el nuevo letrado es cooptado desde dentro del estamento. Por ejemplo: un letrado influyente puede proteger a un joven pobre, pero éste no puede aspirar, de modo autónomo, a ser aceptado por el grupo mandarinal. En todo caso, el valor del buen escribir (comprendida la escritura poética) es protagónico. La importancia de los exámenes escritos, la existencia de librerías especializadas en manua-

les para preparar oposiciones, diseña lo circular de esta cultura. Aún las relaciones personales están preformadas por matrimonios de interés, raptos de mujeres para ser casadas, alquiler de concubinas. El acceso al estamento mandarinal es restringido («Los mercaderes no podemos soñar con aprobar los exámenes —respondió Niu Pulang—. Si leo versos, es para ser más culto», pág. 217), sea por origen social (concubinas, cómicos, alguaciles, soldados, etc., son marcas de vil origen), como por sexo. La escritura es masculina y la inmensa mayoría de las voces que cruzan la narración es de varones. El personaje de Du Shenqing cita al emperador Tai Zu: «Si Nos fuéramos nacidos de mujer, habríamos de matar a todas las mujeres del mundo». Y comenta: «¿Habéis encontrado en vuestra vida a alguna mujer que os merezca respeto?» (pág. 298). Por lo que sé, en Japón la relación mujer-escritura ha sido diversa, ya que las dueñas de casa escribían las crónicas familiares y hay casos de escritoras profesionales clásicas, como Murasaki. En China lo escrito es varonil y la novela muestra que la homosexualidad masculina está aceptada entre cortesanos y letrados.

Hacia el final del libro hay un esbozo de parábola histórica: se advierte que los letrados decaen en calidad e influencia social. El símbolo es el monasterio de la Retribución de la Benevolencia, que ahora pocos visitan. No serán virtuosos, ya, los próximos habitantes del Bosque de los Letrados y el narrador, en lo sucesivo, se propone «honrar al Príncipe del Vacío». Desaparecida la casta, el mundo se esfuma y el texto se disuelve. Interesante, en este sentido, es la reflexión del sastre Jing Yuan, músico aficionado, que es el último personaje en aparecer y hablar:

No, no quiero ser un hombre distinguido... mi vil oficio es legado de mis antepasados y ¿acaso deshonro a las letras siendo sastre? Y no me junto con esos letrados de escuela porque no ven las cosas como nosotros las vemos, y a fe que ninguno de ellos gustara de trabar amistad con uno de los nuestros.

La escritura ha sido una institución decisiva, durante siglos, de la civilización china. Así como el Dios del cristiano, la posteridad es el juez del chino, y lo que deja escrito es la documentación por la cual será juzgado. La literatura evocativa, de recuerdos y testimonios, abunda; por lo mismo: son la escritura de una colectividad que no quiere morir. Como ninguna otra. De origen sacerdotal, la escritura es arrebatada al clero por Confucio, quien

redacta la primera crónica personal, un texto profano y privado.

Más honda que en otras culturas es la independencia de la escritura china respecto al habla. Por ello, es indiferente a las modificaciones de la fonética. A través del tiempo, se mantiene igual a sí misma. Cabe anotar dos curiosidades respectivas: los chinos poseen la estenografía más antigua del mundo, es decir que han contado con una técnica de registro inmediato del habla, que no es la estricta escritura; y han practicado, al revés que Occidente, un relativo desdén por la oratoria: lo oral es menor y subsidiario. En otro sentido, el de la precedencia, han contado con una capa social dedicada a la escritura como cifra de la historia e invocación de eternidad, mucho antes que «nosotros». Tardíamente, Villemain (1828) tendrá la afortunada ocurrencia de comparar a los *clercs* de Francia con los mandarines chinos, y de ahí lo del mandarinato contemporáneo y sus derivados.

La cosa china, en cambio, viene de muy lejos. Ya en el siglo V aC había un pequeño mandarinato: personal menor que se ocupa, sobre todo, de la guerra y los sacrificios, pero también de administrar las casas principescas y sus dominios. Se organizan en jerarquías y en el año 221 aC se convierten en electivos, retribuidos, revocables y sometidos al poder central del Emperador. Esto los lleva a ser repartidos por los distintos territorios del imperio.

Para calcular la lentitud y la solidez (en términos occidentales) de los negocios chinos, baste pensar que sólo en el siglo X (opinión de Gernet) se configuran el mandarinato y la China moderna. Un siglo antes se ha vivido una época de aislamiento violento y represivo: el partido de los eunucos reprime al budismo y demás religiones extranjeras, expropiando los bienes eclesiásticos. Nacionalismo y rechazo al bárbaro marcan un período «premoderno».

Después, ya tenemos un primer ministro que, desde el punto de vista operativo, y sin carácter mágico, reúne más poderes que el Emperador. Se establece el sistema de exámenes mandarinal cuyo principal asunto es la destreza poética. Luego, se exige conocimiento de la erudición clásica, historia de la escritura, derecho y matemáticas. Finalmente, habilidad militar. Se legisla sobre recomendaciones, pero el «enchufado» que malogra su examen responsabiliza al valedor.

Es notable observar que este asentamiento del mandarinato, que durará siglos, es contemporáneo del perfeccionamiento de la técnica militar, por medio de las armas de fuego (morteros, catapultas con granadas, cohetes, el trabuco de contrapeso, un invento árabe modificado por los chinos). Y, más notable aún, ver qué rumbo divergente tomaron estas ventajas bélicas en China y en Europa. En la guerra de los chinos, vence quien domina las fórmulas ceremoniales, no el más fuerte ni el más hábil. La eficacia militar, más que en el uso de las armas, reside en los emblemas y blasones inherente a los diferentes linajes. No se busca, por lo mismo, destruir al enemigo, sino neutralizar las fuerzas invisibles que lo aureolan y asisten. El general chino es como un sacerdote que maneja fuerzas mágicas, alguien contemplativo y pasivo como un letrado. Y, última curiosidad, las técnicas comerciales imitan a las militares.

La preparación densamente literaria del letrado no lo circunscribe como profesión. Sus tareas son variadas y hasta contrastan entre sí, vistas en una perspectiva de especialización: redacción del calendario, regulación del uso del agua, almacenamiento de grano en los pósitos, dirección de las pesas y medidas, asuntos de emisión de moneda, defensa, seguridad y educación.

Esta universalidad de tareas tal vez explique, en parte, la existencia del género literario más característico del mandarinato: la enciclopedia, una descripción sistemática de todos los objetos del universo. Las enciclopedias demuestran una tendencia ecuménica del saber, profundamente profana: el mundo puede conocerse y los diversos conocimientos mundanos pueden articularse entre sí, ya que todo pertenece a un mismo sistema cósmico.

Algunos ejemplos pueden integrar las curiosidades y perplejidades de cualquier Borges: la *Enciclopedia del gobierno de Yung-lo* (años 1403-1408), comprendía 1100 tomos, de los cuales se conservan 400. Dividida en fascículos, llegaban a 11.095. Los pillajes de los europeos (1860) aliviaron en gran parte esta herencia. Entre 1706 y 1725 (la época de nuestra novela) se redacta el *Gujin tushu jicheng* (10.000 artículos). La bibliografía total de la China se reunió también en el siglo XVIII y llegó a sumar 80.000 volúmenes, para copiar los cuales trabajaron 15.000 calígrafos.

Por sectores, se conocen una geografía mundial (siglo X), una historia general de la China (siglo XI) y una en-

cielo de medicina legal (siglo XIII). La historiografía china se basa en los problemas de legitimidad dinástica y en cierto sentido ético de la historia, muy ligado al confucianismo. Ello llevó al estudio de las fuentes y la crítica de los documentos, siempre dentro del marco de la literatura oficial. Otro aporte mandarinal, vinculado a esta atención privilegiada por el lenguaje, es una incipiente filología: historia de la lengua, descripción de modelos orales, novela de costumbres (como la que mencionamos antes: baste reunir la enorme cantidad de datos gastronómicos que surgen de cada menú consumido por los personajes).

La cultura mandarinal demostró una solidez competitiva que le fue permitiendo subsistir a las diversas invasiones. Los mogoles, por ejemplo, favorecieron a los lamas en detrimento de los mandarines, pero no pudieron prescindir de éstos para la traducción de documentos oficiales, ni pudieron interrumpir las obras de censo demográfico e irrigación ya en curso. Los chinos avanzaron en navegación y eran, en el siglo XV, superiores a españoles y portugueses. Hasta el XVI continuaron sus viajes por alta mar. Se inició entonces la decadencia, motivada por limitaciones económicas y asedios de los piratas.

En cuanto al carácter social del mandarinato, los especialistas convergen en considerar que, más que una casta, según el modelo brahmánico indio, se trata de una aristocracia, ya que no se cierra a la cooptación de individuos provenientes de las clases bajas. Hay estructuras clánicas que se protegen, nepotismo y un paradigma de vida basado en la familia como espejo de la sociedad (cf. Confucio). Los legistas (*rajia*) se opusieron a esta concepción tribal de la sociedad, que iba en detrimento del Estado. Pero, en su conjunto, el mandarinato se manejó más por pautas de prestigio social que familiar. En cualquier caso, armó un aparato burocrático que dio unidad orgánica a la China, país agrario de inmensa superficie con núcleos de población dispersos e inconexos, de culturas muy distintas y escasos contactos mutuos.

La formación de los funcionarios era muy estricta. Concurrían a las llamadas academias nacionales, donde se extendía el título de «maestro en todo saber». Allí se seleccionaban alumnos de variado origen social, que constituían el único núcleo móvil de una sociedad más bien estática, sobre todo por la falta de clases medias. La

nula movilidad social se acaba correspondiendo con una concepción automática de la vida e impregna la transmisión del saber de cierta rigidez también reiterativa. La complicación de la escritura aísla el discurso de los sabios a un estamento y la edición de libros no alcanza la universalidad que tendrá en Europa, a pesar de que el invento del papel (año 100, con madera, bambú o seda) es chino y sólo llegará a Europa por mediación de los árabes y a través de España, en el siglo XIII.

La ideología de los mandarines es, obviamente, el confucianismo. Nuestra novela se puede leer en esta clave. Y aún más: vincularse con el pensamiento ilustrado europeo, que tanta atención prestó a la China, porque no hay en el mundo chino una filosofía autónoma de la práctica social, como la metafísica de Occidente, o que sea la explicación vulgar de verdades reveladas. Es un pensamiento determinista, si se quiere, en el sentido de que considera que los hombres, en determinadas circunstancias, retoman ciertas creencias que responden a dicha circunstancia. En cualquier caso, el referente común a las distintas filosofías es el mundo social. Y así, en tanto el confucianismo es tradicionalista y ritual, una suerte de conservatismo de tono mesurado y señoril, que busca un punto de equidad entre los superiores y la protección al inferior, el legismo es evolucionista y el taoísmo es nihilista, ya que cree que el mundo no se puede mejorar, que todo hombre es malo y toda sociedad es impura, y sólo cabe buscar el bien fuera de lo mundano.

El confucianismo parece haber sido, en sus orígenes, una mera doctrina preparatoria del funcionariado, pero, hacia el siglo 2 aC, elabora una síntesis entre etiqueta social y convicción personal, convirtiéndose en una *Be-rufsethik*, una moral profesional inherente a la nobleza togada china. Más adelante (siglos VIII y IX) se abstraen aún más, encarando discusiones sobre la «naturaleza humana». La cosmología filosófica de Chou-tuni (*Explicaciones sobre la tabla del principio original*, siglo XI) diseña una concepción dinámica y cerrada del universo, basada en el par de opuestos y complementarios yin y yang, a partir del cual se dan los cinco elementos fundamentales. El universo confuciano se origina infinitamente y es absoluto en su movimiento, más o menos como el espíritu hegeliano (aunque más legible, digamos de paso). Hay un Emperador y cuatro clases sociales, y esto es así por razones cosmológicas.

En los siglos XV y XVI, por obra, sobre todo, de Wang Tang-min, el confucianismo marca un punto de inflexión en sus teorías, introduciendo la noción de *saber nativo*, algo así como la intuición. Esto relativiza y subjetiviza el conocimiento, abriendo un espacio de escepticismo y tolerancia. Pensemos que, en Europa, en ese momento, aparece Montaigne.

En el siglo XVII se produce la invasión manchú. Los funcionarios se declaran absolutistas y siervos del príncipe. No obstante el dominio que ejercen y la imposición de su traje y peinados nacionales, los manchúes no se mezclan con las clases exteriores a la corte: el mandarinato permanece intacto.

Al llegar los tiempos de nuestra novela, la China es un país poliglota, poblado por una notable diversidad de pueblos con lenguas y religiones distintas. Es la mayor potencia de Asia Central y la nación más variada del mundo. Algunos europeos empiezan a interesarse vivamente por ella. Esta mezcla armoniosa de monarquía absoluta, consejos de Estado formados por técnicos, conformismo político confuciano y crítica social, cristalizada en la literatura «clásica» que más se asocia, en Occidente, a lo chino (junto con la poesía medieval y los tratados filosóficos), esta mezcla, digamos, resulta apetecible para el racionalismo aristocrático de fines del barroco y comienzos de las Luces.

La diversidad ideológica también parece armonizarse entonces. Los confucianos creen que cada hombre tiene un lugar en el orden social, lugar fijado por el destino, que es la ordenación del cosmos. Si no se respeta esta correspondencia entre destino y carácter, el orden social corre peligro. A su vez, el pueblo acepta las doctrinas del budismo mahayana, las teorías del Gran Vehículo acerca de la esencial irrealidad del mundo, que lleva a una indiferencia de resultados conformistas similar al confucianismo. El budismo indio, una mística del apartamiento del mundo, sufre una suerte de traducción al chino, convirtiéndose en una religión de la salvación universal, equivalente al cristianismo. Acaba organizándose burocráticamente, según el modelo mandarinal, con su clero, sus monasterios instalados en las rutas comerciales, sus ídolos callejeros y sus rituales populares.

En círculos más elegantes, restringidos y sofisticados, el nihilismo mahayana se transforma en una variante del gnosticismo, la Escuela de los Misterios, especulación

acerca del ser del mundo como sistema de apariencias engañosas y de discutible calidad (forma, sustancia, esencia, etc.) que se escrutan por medio de los hexagramas adivinatorios del I Ching.

El confucianismo, filosofía social dominante, convierte en ritos y ceremonias cotidianos las viejas prácticas de la magia, la religión y los relatos heroicos (mitos). Así, una sociedad armonizada gira en torno a una suerte de benevolencia mutua (*jen*), expresada en un ideograma que contiene el símbolo del hombre y del número dos, como si cada hombre fuera, a la vez, él mismo y otro con el cual está asociado, con el cual vive en buena sociedad, con buena voluntad (de nuevo, *jen*). Cada cual hace lo propio de su condición: no ansía excederla. Una conducta así concebida hace al hombre un ser superior. En cambio, el actuar por interés o utilidad es considerado inferior (como quieren los moístas, que proponen acabar con las artes inútiles del funcionariado).

Esta ritualización confuciana de la vida es una ética de la rutina que excluye toda individualidad, ya que la vida consiste en adquirir y repetir costumbres cotidianas convertidas en ritos. El saber no se aprende, pues es inefable. Tampoco puede transmitirse. En consecuencia, la palabra nada tiene que ver con el saber, y viceversa. El lenguaje comunica con el cosmos, pero los hombres se comunican entre sí por fórmulas, gestos y actitudes. Finalmente, el objetivo del hombre es dejar este mundo, liberarse de lo corruptible y pasajero y ser inmortal, o ser uno con el cosmos. La burocracia es la puesta en escena del orden cósmico, la sociedad que intenta imitar el orden celestial. Si el orden del mundo peligra, el dirigente debe sacrificarse y su inmolación restablece el equilibrio. En esto, los chinos y los romanos, dos grandes imperios universales con una cultura ritual y supersticiosa muy articulada, coinciden sugestivamente.

Pero, más allá de las verdades morales heredadas y el descubrimiento de verdades inmutables en medio del flujo de las cosas, los confucianos dignifican, sobre todos los conocimientos, la astuta capacidad de vaticinar hechos futuros y lejanos, de modo que pueda evitarse el aspecto funesto del destino. El pasado se estudia para anticipar el porvenir: la historia es adivinación: la realidad es devenir y sólo accedemos a sus accidentes. Entre ellos, la muerte. Toda idea de redención, tan deci-

siva en nuestros complejos semíticos, está ausente, salvo excepciones de origen budista o taoísta.

En este orden más o menos equilibrado, los chinos admiten algo que la Ilustración exaltaría en Europa y en los Estados Unidos (véase el preámbulo de la Constitución norteamericana): el derecho del hombre a la dicha, a que la sociedad lo haga feliz (cf. Huang, siglo XVII). Servir rectamente al príncipe es, pues, servir a la humanidad, no tan sólo al pueblo chino. Esta rectitud, explica Wang, consiste en conocer las leyes naturales que rigen la sociedad a partir de situaciones necesarias (¿no parece que estemos leyendo a Montesquieu, quizás a cierto Hegel en una perspectiva positivista?). Paralelamente, se advierte que el pensamiento chino no concibe la libertad y tan es así que su lengua carece de una palabra para designarla. Hay ideas afines: relajamiento, desajuste, depravación, no estar ligado a ningún poder, ser indiferente a la sociedad y desprenderse de los otros, pero no la libertad como deliberación e indeterminación. Las connotaciones chinas a los conceptos cercanos a la libertad son, en cualquier caso, negativas.

Obviamente, cuando se quiso atacar al mandarinato, se reprimió su actividad privilegiada, la escritura. Así ocurre la famosa, aunque nunca del todo esclarecida, quema de libros del año 213. Todas las obras escritas, salvo las de medicina, agricultura y adivinación, resultan incineradas, así como se prohíbe tener en las casas los textos confucianos. Unos 400 opositores al Emperador son ejecutados al mismo tiempo. Pero la hoguera es inútil: una cultura sin historia no puede ser destruida por el olvido y los mandarines se toman varios siglos para restaurarla.

Ni saber teórico-abstracto sobre el hombre, ni ciencia antropológica, el confucianismo mandarinal es, más bien, un arte de vivir, un plexo de principios prácticos que acaban siendo éticos y psicológicos, de una regularización del alma, como bien se ve en la escualidez psicológica de nuestros personajes. Un juicio de pureza divide a los sujetos en hombres de bien (que viven en función de los otros: Emperador y sociedad) y los hombres de poco (que viven en función de sí mismos). El hombre de bien es sociable, pero no partidario, ya que la parcialidad es contraria a la sociedad. Es, en términos modernos, apolítico e integrista. La política, también entendida en una perspectiva actual, resulta una traición al Emperador y a la sociedad. En este orden, el confucianis-

mo profetiza a los modernos totalitarismos y queda anclado en una visión orgánica, jerárquica, inerte y absolutista de la sociedad política.

El ideal de vida del letrado, como bien muestra nuestra novela, es el de un buen campesino, retirado en un rincón apacible donde espera confucianamente su suerte. No se queja del cielo ni acusa a sus semejantes. Por ello, sus venganzas son secretas, pacientes y disimuladas, hechas de intrigas y complicaciones que no dejan huella. El jesuita Lecomte, que estuvo en China de 1687 a 1691, observaba que, al revés que en Europa (sobre todo en España) no se advertía en aquel país violencia callejera, ni se celebraban duelos. El mandarín tiene un paradigma de dicha que se vincula con la jubilación de un funcionario: un *locus amoenus* en forma de jardín silencioso donde beber vino y tocar el laúd, contemplando flores y pájaros. Un fiel servidor atiende a este letrado que ha huido del mundo tras hacerle entrega de su obra.

No obstante su fantasía de perpetuidad, la historia llega a este mundo perlático y, cuando aparece la novela de Wu, ya se anotan signos de decadencia, que se harán dramáticos en el siglo siguiente.

El mandarinato decae por la rutinización de los exámenes en el plagio y la mediocridad. Se pierde la sabiduría política y administrativa, y los letrados adoptan una actitud contemplativa ante el naufragio universal. Mientras se cree eternizado por su escritura, el mandarín está, en rigor, embalsamado por ella. Se sitúa fuera del tiempo, «cien generaciones antes» según el dicho corriente, proyectando someter a la muerte (que no es, en China, trauma ni liberación de un artefacto pecaminoso llamado cuerpo) y fundirse con el tiempo. El mandarín no teme al porvenir, que cree controlar por la profecía, pero, entonces, la historia como proceso vivo e imprevisible, se le escapa. Vive en la historia, aunque no lo sabe, creyendo que el tiempo es un espacio continuo donde se instala y perdura el pasado. El olvido aniquila la vida de los hombres, salvo lo que permanece escrito en las crónicas.

## II

La China del siglo XVIII, en que transcurre la novela, es tenida por modélica entre ciertos círculos intelectuales europeos. A partir de los libros del jesuita Matteo

Ricci y otras colecciones de cartas de misioneros, que suman hasta 34 volúmenes, se asoman con admiración al mundo chino Leibniz, Henri Bertin, Nicolás Fréret, La Motte le Vayer, Kircher, du Halde, etc. Europa importa de la China la sericultura, la lengüeta para los instrumentos de viento, el ruibarbo, la porcelana, la aventadora, el método para censar la población y los exámenes de oposición para puestos del Estado. Las chinerías se ponen de moda para decorar interiores. El ejemplo de esta nación civilizada, ordenada y próspera que nada debe a la herencia grecolatina y cristiana, merece la admiración de los fisiócratas como paradigma de racionalización. Hasta algún prócer de la independencia americana, como el argentino Manuel Belgrano, que tradujo a Quesnay, debió recibir algo de esta sinofilia monárquica dieciochesca. La misma Ilustración hace de la China, junto con el Paraguay de los jesuitas, un mito de organización política plena y constante. Justi, por ejemplo (1762) considera la China como una excelente referencia en materia de monarquía racionalizada, pues la estructura burocrática es más racional que el sistema de monarcas absolutos y *validos* que rige en Europa. El sistema fiscal chino es más nítido y uniforme que el occidental, y los mandarines dispensan al pueblo la calidad protectora y paternal que cuadra al buen gobernante.

Esta admiración no es, desde luego, unilateral. Forster (1793), por ejemplo, condena el sistema social chino en tanto ahoga el albedrío humano, hace del pueblo una criatura mimada y débil, reduce el saber a la transmisión mecánica de tradiciones y posee un altísimo grado de pobreza, lo cual demuestra su incapacidad para la producción ajustada de bienes.

En ese tiempo, el de la novela de Wu, el orden mandarín empieza a decaer, en parte por los factores antes apuntados, en parte porque su cerrazón, exigencia y rigidez lo conducen a una marcada inseguridad. La primera falta de respuesta se da ante la pujante amenaza imperialista rusa, en la frontera con Siberia. Aparecen, entonces, las primeras críticas al absolutismo y unas teorías que intentan razonar la condición humana como natural, profanizando sus instituciones y sometiéndolas a la evolución y a los cambios históricos.

La monarquía china es notoriamente eficaz. Lo prueban los dos mil años de su perduración, hasta su caída en 1911. Es ecuménica, pero, al revés que Europa, la

Ecumene china carece de afuera. Es un universo variado, mas apenas admite la existencia de lo que cae bajo el poder del Emperador, delegado celestial en la tierra, al que sólo puede retirar su confianza el mismo Cielo, por medio de un cataclismo o la sublevación popular. No hay nacionalismo, ni siquiera idea de nación (el imperio es el universo, *tianxia*). Por ello, tampoco individualismo ni racionalismo en el sentido occidental (lógica, persuasión retórica, razonamiento, autocritica del saber). Hay ciencias prácticas, pero no ciencias naturales, y ciudades importantes, pero que son residencias mandarinales y no centros de libertad cívica.

En cuanto a las categorías intelectuales del pensamiento chino, como todo pensamiento genuino, son universales y coinciden con especulaciones europeas. El *shen* o el *tao*, por ejemplo, se pueden identificar con el espíritu de las metafísicas occidentales. Esta entidad de las entidades, que da la plenitud pero que es inefable, que está en todas partes y no deja huellas, otorga la maestría pero es apático e indiferente, no se puede mencionar pero hace hablar y escribir, una fuerza activa que carece de nombre pero que se explicita en la escritura que todo lo nombra, puede encajar tanto en el *nous* de los griegos como en el *Geist* de los alemanes, por no atribuirle las especies de Dios.

Igualmente, hallamos en la polaridad del pensamiento chino un elemento radicalmente dialéctico: toda palabra define su objeto en relación a las palabras inmediatas, e invoca, a la vez, a su contrario. Decir algo es decir, también, lo opuesto, y entablar un vínculo dialectal, dialógico, dialéctico, entre ambos. Los contrarios se complementan y se encuentran en un lugar sintético que los envuelve, la matriz o el vacío (la idea hegeliana, si se quiere). A su vez, los elementos del mundo, siendo limitados, se ordenan en ciclos que se consumen y se repiten (las cinco eras fundamentales), a la manera platónica o nietzscheana. El mundo es finito y se repite infinito número de veces.

No obstante este dispositivo, y el extraordinario desarrollo de las artes del lenguaje, no prospera en la China una concepción de la historia como proceso que es materia, sujeto y crítica de sí misma, según ocurre en Occidente a partir del siglo XVIII. Aquí los senderos se bifurcan, como en aquel jardín inglés hecho a la manera china por un cuentero palermitano. La clásica disputa

de los filósofos chinos acerca de la utilidad de la historia —si es modelo para gobernantes o espejo de la vida colectiva para sucesivas generaciones— queda sin resolver. Las crónicas son minuciosas y se remontan a los orígenes, ordenando los hechos por la sucesión de las dinastías y los reinados. Hay biografías, tratados sobre culturas particulares (ritos, música, astronomía, derecho, etc.) pero no *ratio* histórica. La historia es enumeración y relato, no proceso ni razonamiento.

El historiador chino era un copista que vivía encerrado en unas dependencias oficiales. Pagado por la casa real, fijaba los hechos tomados de las crónicas oficiales, prolijamente ordenados en los archivos. Es la suya una historia escrita por unos funcionarios para ser leída por otros funcionarios. Efectivamente, el historiador dependía de la cancillería imperial, encargada de los ritos y ceremonias inherentes al Hijo del Cielo, y propietaria de la biblioteca del imperio.

Los europeos conocieron la China, la recorrieron, la estudiaron y la admiraron. Tenían noción de la pluralidad del mundo humano. Pero lo contrario no se produjo. La China se consideraba un universo y creía poder prescindir del afuera. El choque con ese afuera la dañó en su estupefacción e inercia. Careció de respuestas propias y sucumbió a la «tentación de Occidente», en cuyo pleito parece seguir enzarzada. Los mandarines de Wu carecían de herencia y el futuro les vino de afuera.

### III

Sin saberlo, convivimos con cosas y actividades inventadas por la gente del Asia oriental: la pintura de paisaje, el papel, la brújula, el timón de los barcos, el molino textil o batán, el trabuco, la rueda, la carretilla, los explosivos, la xilografía y el hierro fundido, por ejemplo. Digo convivimos dilatando el presente hasta la baja Edad Media. O sea: cuando se forja en Europa la idea de modernidad, que no aparece jamás en el pensamiento chino.

Los chinos no concibieron la historia, ni la Creación, ni la novela en sentido occidental, como historia de la aventura individual. Su idea de universo comporta el paso del caos al orden, pero no una escena creativa. Así como el pensamiento judeocristiano piensa el tiempo como lineal, único y concreto (entre el Génesis y el Juicio Final,

pasando por la Caída y la Redención) y el pensamiento hindú ve al mundo como un complejo que se crea y se destruye periódicamente, los chinos sitúan la creación a cada momento, o sea en ninguno. El mayor resultado, en cuanto a la historicidad, de esta suerte de creación perpetua e intermitente, es que el mundo aparece como una pura presencia, sin futuro calificado y sin origen. Frente a él no caben la melancolía ante lo que pasa ni el júbilo del advenimiento, sino una suerte de estupefacción, de asombro, por lo que acaba de aparecer. Cabe pensar estos incisos cuando se leen libros como la «novela» de Wu y se advierte su «falta» de proceso: no hay comienzo, desarrollo ni final, sino un corte abrupto con una viñeta liquidatoria, que se colocó desde el afuera del texto. Nuestra idea de narración tiene que ver con nuestra idea del tiempo histórico. Un mundo de presencialidad absoluta es poco propicio a la instauración del relato de la historia.

No obstante su negación de la categoría «origen», la China, históricamente (quiero decir: conforme los documentos sustraídos a los trucos del olvido) es el país más antiguo que existe y el que posee una más prolongada historia escrita. Hay quien se arriesga a pensar que fueron los chinos los primeros en utilizar el fuego, o sea en establecer la diferencia primordial que define a la cultura humana. También podemos pensar que la China tiene historia y el mundo, que es anterior a ella, carece de historia anterior a la china. Y, por fin, podemos hasta preguntarnos si tienen historia quienes no saben o no pueden contarla. Me inclino a pensar que no, que la historia no existe en la mente de Dios, a quien poco le importa algo tan contingente y limitado, sino que aparece cuando un hombre siente la necesidad de narrar algo para que no se olvide.

A partir de estos «desfases» se advierte la dificultad de aplicar con mecánica formalidad las supuestas etapas del desarrollo occidental, convertidas en universales, a un complejo histórico como la China. Por ejemplo: la Edad Media china ocurre entre los siglos II y VII, con un proceso de dura feudalización, invasiones y miseria general y sostenida. Luego, la dinastía manchú de los Qin acaba con el sistema feudal, instaurando la monarquía centralizada. Racional y objetiva, esta imperia- lización de la China prepara la instalación del mandari-



nato. O sea que el etapismo europeo no encaja con los eventos chinos.

Comparativamente, se puede decir que el desarrollo tecnológico y matemático de China es superior al de Europa hasta el Renacimiento. La diferencia reside en la falta de desarrollo de un capitalismo indígena, como ocurre en las ciudades italianas, en Castilla y en Flandes. Los monopolios estatales ahogan la iniciativa privada, sustrayendo del mercado unos productos tan importantes como el cobre y la sal. Sólo en la finanza (por mejor decir, la doméstica usura de los personajes de Wu) hubo un tímido desarrollo capitalista. Por aún mejor decir, una episódica burguesía comercial que no cristalizó en capitalismo.

Hay momentos de la historia moderna en que los chinos suman la mitad de la humanidad. A fines del XIX son, todavía, un tercio de la misma. Por lo tanto, no se puede definir el caso chino como una anomalía histórica sino, tal vez, como lo contrario: un imperio sólido que dura veinte siglos y que es capaz de mantener y transmitir una cultura al sector más vasto de los seres humanos.

Estas perplejidades han llevado a diversas salidas teóricas. Marx, Max Weber y Wittfogel hablan de una «sociedad oriental», dotada de un fuerte Estado burocrático que surge por la necesidad de planificar la distribución de las aguas para que exista una eficaz agricultura. Eberhard, en cambio, centra el sistema en la existencia de una *gentry*, una pequeña nobleza rural, que es la que articula la unidad social a lo largo de un territorio muy dilatado. Franke hace una lectura idealista de los hechos y define la constitución social china como un resultado de la filosofía confuciana, que desdeña radicalmente el papel de la persona individual en la vida política.

Lo cierto es que tan eficaz sistema empieza a agrietarse cuando en Occidente se producen la Ilustración, la primera revolución industrial, la Revolución Francesa y la independencia norteamericana. Es decir, cuando de un lado del mundo se acelera el proceso de la modernidad, en otro se tambalea, sin herencia, la herencia burocrático-mandarinal. Tocqueville y Marx (éste en el *18 Brumario de Luis Napoleón*) observaron que la burocracia tiende a feudalizar el poder y a crear subpoderes estamentales. El Estado burocrático propende a la igualdad pero no a la libertad, en contra del principio democrático (de modelo americano, siempre Tocqueville) de que

cada individuo cuida de sus intereses personales y su negociación mutua teje la trama social del Estado. Por contra, el funcionariado apunta a erigirse en aristocracia. Los fines del estamento se ponen en lugar de los fines del Estado y los problemas materiales se transforman en problemas formales y formulismos, a partir de la ética profesional que sustenta el afán de «hacer carrera». La burocracia quiere hacerlo todo, como una fuerza activa, pero abstracta. Los contenidos vienen siempre de fuera. Estas observaciones de Marx cuando hace la crítica a la filosofía hegeliana del derecho son no sólo lúcidas, sino paradójicas, si pensamos que el mayor Estado burocrático del siglo XX, en parte sustentado en la tradición confuciana-mandarinal, se construyó invocando el marxismo.

Ahora bien: si se examina la panoplia de ideologías políticas construidas en China, se advierte que no difieren gran cosa de sus equivalentes occidentales. Si el confucianismo es conservador (el orden social refleja el orden cósmico y, por ello, es inmovible), los legistas intentan fundar el Estado sobre principios abstractos de racionalidad (hoy diríamos tecnocracia), así como los mocistas atacan el lujo y proponen una vida austera y frugal. Del lado salvífico, hay religiones no estatales, como el budismo populista y el cristianismo, y movimientos milenaristas como el de los «turbantes amarillos» (*taiping-dao*) que intentan refundar la sociedad a partir de un igualitarismo forzado, como los husitas y los joaquinistas. Son de origen nihilista taoísta y convierten la indiferencia ante el mundo del taoísmo en un activismo redentor que destruye desde los cimientos el viejo orden mandarinal.

Entonces: no importa demasiado el repertorio de ideas con que se cuente en cada sociedad, sino la movilización que dichas ideas cobran en determinadas circunstancias, encarnándose, corporizándose, volviéndose creencias. La China igual a sí misma personifica la fantasía solapada de todo poder: volverse ahistórico, sacralizarse. La perpetuación burocrática es el *desiderátum* de toda clase dirigente y de toda organización. El poder tiende a la burocratización, la cooptación corporativa, la ética estamental. Es decir: a no tener tiempo histórico, sino instantánea repetición de la presencia hecha poder. Por eso nuestros mandarines pueden narrarnos rápidos episodios, pero no contarnos su historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- ETIENNE BALASZ: *La burocracia celeste. Historia de la China imperial*, trad. de Jacinto Luis Guereña, Carlos Barral, Barcelona, 1974.
- JOSEPH CAMPBELL: *Las máscaras de Dios. Mitología oriental*, trad. de Belén Urrutia, Alianza, Madrid, 1991, cap. «La mitología china».
- PIERRE HENRI DURAND: *Lettrés et pouvoirs. Un procès littéraire dans la Chine impériale*, Ecole des Hautes Etudes Sociales, Paris, 1992.
- MIRCEA ELIADE: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, trad. de J. Valiente Malla, Cristiandad, Madrid, 1979, volumen II, cap. XVI, «Las religiones en la China antigua».
- HERBERT FRANKE-ROLF TRAUTZETTEL: *Das chinechische Kaiserreich*, Fischer, Frankfurt, 1968.
- JACQUES GERNET: *El mundo chino*, trad. de Dolores Folch, Crítica, Barcelona, 1991.
- HENRI JACOBY: *La burocratización del mundo*, trad. de Enrique Contreras Suárez, Siglo XXI, México, 1972.
- JEAN LEVI: *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*, trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1991.
- KARL A. WITTFOGEL: *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, trad. de Francisco Presedo, Guadarrama, Madrid, 1966.
- WU JINGZI: *Los Mandarines. Historia del Bosque de los Letrados*, trad. de Laureano Ramírez, Seix Barral, Barcelona, 1991.

**Blas Matamoro**

## García Márquez, la realidad sin mediaciones

La editorial Mondadori, confirmando su propósito de reeditar la obra periodística de García Márquez, pone ahora su segundo volumen en el mercado, *Entre cachacos*, que, bajo el mismo título pero en dos tomos publicó la editorial Bruguera en 1982. *Entre cachacos* recoge todo el trabajo periodístico que García Márquez hizo para *El Espectador* de Bogotá entre 1954 y 1955. Dicho trabajo se desmarca notablemente del que el colombiano efectuó en *El Universal* de Cartagena y *El Heraldo* de Barranquilla. Si en estos diarios dominaron la creación y el artículo, en *El Espectador* están reemplazados por la crítica de cine y por el reportaje, añadiéndose así a la actividad periodística del colombiano dos nuevas disciplinas, aunque en rigor sólo debamos considerar como novedad al reportaje ya que, desde la intermitencia, como pronto veremos, García Márquez se había dado anteriormente al juicio cinematográfico. También, de modo muy esporádico, encontramos en *Entre cachacos* páginas dedicadas a la creación literaria pero, a pesar de estas diferencias de tono y tema, que alejan a *Entre cachacos* de *Textos costeños* y, sobre todo, a *Entre cachacos* de la obra literaria del colombiano, este trabajo se propone establecer las casi siempre subrepticias vinculaciones que, sin duda, las hay entre ambos tomos y, particularmente, entre el segundo y la obra literaria.